

Moral, tiempo y cristianismo

Javier Sánchez Cañizares

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

PAMPLONA

RESUMEN Se presentan algunas reflexiones sobre la dimensión moral del ser humano y su estructura temporal. La acción moral modifica de forma inmanente a la persona, pero también se desarrolla de modo transitivo. La temporalidad del actuar revela un desarrollo histórico del ser humano, coherente con su naturaleza pero distinto de ésta. La moral cristiana mantiene el equilibrio entre los diversos polos antropológicos implicados en un actuar bueno, que hace bueno y tendrá, eventualmente, buenas consecuencias.

PALABRAS CLAVE moral, tiempo, cristianismo, esperanza.

SUMMARY *We present some reflections on human being's morality and its relation with time. The moral action immanently modifies the person, but also develops in a transitive manner. Temporality in the action reveals a historic development of the human being, coherent with his nature but different from this. Christian Ethics is able to maintain the balance among the related anthropological issues, namely, good act, that makes oneself good, and have, eventually, good consequences.*

KEYWORDS *Ethics, time, Christianity, hope.*

I. INMANENCIA Y TRANSITIVIDAD EN LA EXPERIENCIA MORAL

La perspectiva ética clásica nos dice que la moral tiene que ver con ser bueno queriendo el bien y haciéndolo. Ahora bien, inmediatamente percibimos en esta afirmación dos niveles diversos: el de la bondad moral de la persona y el de las acciones que realiza. Existe una circularidad entre ambos en el sentido de que la persona buena hace el bien y la persona que hace el bien se hace buena.

Este modelo moral pone de relieve que las diversas dimensiones de la persona están interrelacionadas. Así, por ejemplo, actuamos porque percibimos

una concatenación “medios-fines”: actuamos para conseguir algo, el fin; pero en el terreno moral esto quiere decir que en las mismas acciones humanas está ya presente, de alguna manera, el fin que se busca. Por eso poseen una irreducible estructura intencional básica¹, que las dota de carácter inmanente y las libra de caer en la mera transitividad. Ante todo, es la voluntad la que queda calificada como buena o mala moralmente hablando al realizar una acción. Así como la verdad aparece en el pensamiento: conocemos la realidad *intentionaliter*, el bien moral se realiza en la voluntad: queremos el bien libremente.

Podríamos decir que el fin está en los medios de modo intencional. Entonces, ¿es necesaria para la bondad moral de una acción la conmensuración entre medios y fin de manera análoga a como se conmensuran acto de conocer y objeto conocido en el entendimiento especulativo?² No parece, puesto que éste último es siempre ideal, sin existencia extra-mental, mientras que la mayoría de nuestras acciones poseen una dimensión física, real, transitiva.

Lo que hay que explicar es la trascendencia del fin básico (del bien humano básico) que se da en cada acción; cómo la razón práctica ordena la acción a este fin básico —que está presente en la acción de esa manera tan peculiar— de manera que la voluntad se hace buena queriéndolo y realizándolo o mala apartándose de él. Pero, por otra parte, la pregunta sigue siendo: ¿cómo una acción transitiva es también inmanente?

Se puede explicar la acción del sujeto a partir del amor, como ejercicio del objeto según el ser real, que da lugar a nuevas operaciones³; pero uno se podría preguntar por la aparición de la acción inmanente a partir de la transitiva: el surgimiento del amor, del querer, a partir de la acción transitiva. Si ya es un problema explicar esto en el conocimiento especulativo, donde el objeto es ideal, más lo parece en el conocimiento práctico, donde el objeto se va a ejercer como real. En terminología aristotélica podríamos preguntarnos

1 Cf. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica* (Madrid 2000) 50-51.

2 ¿Es idéntica esta relación en el conocimiento especulativo y en el conocimiento práctico? ¿La órexis juega un papel discriminante entre ambos? ¿El querer es lo querido? Parece que no: cf. L. POLO, *Curso de Teoría del Conocimiento I* (Pamplona 1984) 63-64. No obstante, habría también que recordar lo siguiente: el acto (intencional) de conocer, en sí mismo, no actualiza ni la potencia de ser conocido de la realidad ni la potencia de conocer de la facultad. En la fórmula *actus actus actum possidentis* el primer *actus* se refiere al acto intencional de conocer, que actualiza el acto de la potencia (la facultad) que posee el objeto (que se ha hecho actual).

3 Cf. M. G. SANTAMARÍA, *Acción, persona, libertad. Max Scheler – Tomás de Aquino* (Barañán 2002) 114. Querer es ejercicio (inmanente) del bien como *physis* propia. A partir de ahí surge la acción (cf. *ibid.*, 260).

cómo la *entelécheia* puede llegar a ser *enéergeia*⁴; cómo la acción modifica al agente, modificando sus hábitos.

Parte de la respuesta se halla en cambiar la perspectiva: partir de los actos inmanentes (conocer, querer) y derivar de ellos las acciones transitivas por la particular constitución hilemórfica y temporal de la persona humana. Pero la cuestión es que el "querer una acción", es decir, el querer que corresponde a su realización efectiva, supone la modificación inmanente del sujeto. Y esto de manera mucho más intensa que en el caso de un querer que no conlleva la realización de la acción. Entonces parecería que solo hay dos maneras en que la acción transitiva y la inmanente que están en juego en la acción moral sean coextensivas: (i) el querer inmanente se "repite" a lo largo de todo el tiempo que dura la acción transitiva; (ii) el querer inmanente trasciende el tiempo de la acción transitiva. Quizás haya que prestar atención a las dos posibilidades, porque ese querer inmanente también se da en el tiempo. ¿Pero cuál? No sería operativo un modelo en el cual el querer inmanente se va "perfeccionando" según se va realizando la acción, pues esto, en el fondo, es hacerlo transitivo.

Aunque demos la primacía a la dimensión inmanente del actuar, al llamado acto interior de la voluntad, seguimos encontrándonos ante el siguiente problema. Quiero el fin de la acción, el objeto de la acción *sub ratione finis*. ¿Pero cómo me modifica inmanentemente el fin de la acción mientras la acción se realiza?

La inmanencia de la acción en el sujeto proviene de una voluntad que decide realizar el fin de la acción. Y se posee ese fin inmanentemente realizando una acción transitiva. Así como conocemos la realidad intencionalmente, nos hacemos buenos o malos transitivamente: el bien hay que hacerlo, y el primer bien que se hace es el hacernos buenos. Pero esa posesión inmanente del fin, ese fin que deviene *physis*, ¿cómo está en el tiempo? ¿Está en la historia o fuera de ella, entrando solo transitivamente? ¿Se puede decir que en un momento concreto del tiempo cierta persona se hizo más virtuosa realizando una acción concreta? Si se puede, ¿en qué sentido? Me hago bueno queriendo el bien (que hago, porque si no lo hago no lo estoy queriendo en realidad). Un hacer (tran-

4 "Uno vive bien y, al mismo tiempo, ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz", ARISTÓTELES, *Metaphysica* IX, 6, 1048b18-36. Pero no parecen lo mismo conocer y vivir bien o realizar una acción buena. ¿En qué sentido la actualidad de estas dos últimas sería *enéergeia* como lo es la actualidad del conocimiento?

sitivo) tiene resultados inmanentes, ¿cómo es esto posible? ¿Cómo salvar el hiato actual entre mis acciones y mi identidad moral, mi yo?

Un modo de afrontar el problema es partir de la noción de "crecimiento moral". A partir de este concepto superamos la fragmentación de los actos humanos, proporcionando un marco unitario desde el que se da razón de los mismos. Pero persiste el problema de pasar de la multiplicidad de actos morales a una identidad moral unitaria, que gobierna el crecimiento (una especie de potencia moral). Así como un problema para la teoría del conocimiento es cómo se pasa de lo real a lo intencional, el problema para la teoría de la acción es cómo se pasa del acto moral a la virtud (al hábito).

Sirva como ilustración de que nos encontramos ante un problema la explicación que Scheler da de la acción desde la persona⁵. El filósofo alemán no puede sin embargo explicar la influencia de las acciones en el ser moral personal (la génesis de las virtudes). Por la esencialización de los valores, éstos son intocables desde el punto de vista de la actividad, que es siempre vital, transitiva. Pero por la práctica sabemos que esto no es así.

¿Qué añade hacer el bien a mi ser bueno? Si soy bueno, tengo que hacer el bien. Si quiero de verdad el bien, tengo que hacerlo (en el tiempo, en el presente). ¿Pero por qué hacer el bien me hace bueno? ¿Por qué una voluntad buena en un acto concreto va haciendo a la voluntad buena para siempre? La operación inmanente del querer tiene un correlato transitivo sin el cuál no hay verdadero querer. Deseamos prestar atención en este artículo a esa correlación esencial que se da en el actuar moral del hombre.

II. DE LA INMANENCIA DE LA ACCIÓN AL CRECIMIENTO MORAL. EL CRITERIO DE COHERENCIA

Somos buenos al actuar bien, pero ese ser bueno trasciende el mismo actuar, porque genera o fortalece el hábito. Solo se es bueno actuando bien, pero ser bueno es algo más que actuar bien. Se descubre al hombre en la acción, pero el hombre es algo más que su actuar. La distinción entre la

5 Cf. M. G. SANTAMARÍA; S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, "El seguimiento y los valores en la ética de Max Scheler": *Scripta Theologica* 39/2 (2007) 405-423; "La conciencia moral y la 'verdad personal' según Max Scheler": *Pensamiento* 63 (2007) 475-486.

persona y su obrar se realiza no por separación, de manera dialéctica, sino por jerarquía: cada acción humana revela un nivel superior de realidad que es el nivel personal.

Cada acción del hombre posee trascendencia⁶. Por eso se puede captar el carácter intencional de la acción y podemos abrírnos a su sentido, que se encuadra dentro de una biografía personal. En esta perspectiva, debemos superar un modelo moral según el cual hacemos unas cosas (dimensión dinámica) para *llegar a ser* buenos (dimensión estática). En realidad, al hacer algo somos buenos o malos, porque en ese mismo hacer hay una componente "estática" que lo trasciende. Esa trascendencia es posible porque la persona humana es capaz de tener hábitos, que se desarrollan en el tiempo.

Recapitulando, podemos decir que el acto interior de la voluntad (inmanente) se manifiesta en el acto exterior (transitivo), aunque no sepamos bien cómo explicarlo. Al mismo tiempo, hay un desarrollo moral de la persona, porque el acto inmanente revierte en los hábitos morales, en las virtudes, de forma que la persona se "va haciendo" buena; "necesita" tiempo (transitivo) para hacerse buena. Hay un desarrollo de los hábitos morales mediante una pluralidad de acciones, diversamente a cuanto sucede en el conocimiento⁷. Los hábitos morales se alimentan de las acciones buenas. Y estas dependen del contexto vital de la persona, que es cambiante.

Se vislumbra así un camino para resolver las dificultades de buena parte de la moral moderna: por un lado, una moral postridentina esencialista ha puesto el acento en la moralidad de cada acto, adoleciendo de perspectiva histórica; por otro la moral de la "opción fundamental" presta atención a la historia global de la persona, en la que los actos particulares tienen poca densidad. En realidad, ni uno ni otro modelo poseen una perspectiva antropológica adecuada, que tenga suficientemente en cuenta el complejo entramado que se da entre la persona y su actuar.

La moral esencialista olvida los hábitos y la moral de la opción fundamental olvida la génesis y el perfeccionamiento transitivo (si bien *in obliquo*) de los hábitos. Todo ello es evidentemente compatible con que haya actos

6 Cf. L. MELINA, "Experiencia, amor y ley", en: J.J. PÉREZ-SOBA — J. LARRÚ — J. BALLESTEROS (eds.), *Una ley de libertad para la vida del mundo. Actas del congreso internacional sobre la ley natural* (Madrid 2007) 319-338.

7 Los hábitos intelectuales requieren un solo acto. Su adquisición no es trabajosa, como la de los hábitos morales: Cf. L. POLO, *Curso de Teoría del Conocimiento II* (Pamplona 1989) 179.

cuya densidad moral es mínima y actos (los absolutos morales) en los que está en juego toda la persona.

Ciertamente, quizás la mayor dificultad para armonizar la experiencia moral y la religiosa es el valor absoluto que parecen adquirir desde un punto de vista religioso algunas faltas morales, tan próximas y habituales en la vida humana cotidiana⁸: la aparición del valor absoluto del pecado, desconocido para los griegos⁹. Pero cabe también preguntarse si el problema de fondo no es principalmente antropológico y propiamente ético.

La cuestión de los llamados absolutos morales puede servir entonces como piedra de toque de nuestra reflexión moral. Frente a cualquier teoría teleologista, habría que decir que las consecuencias de hacer el mal no son siempre inmediatas. A veces parece incluso que de ello se derivan efectos buenos. Para la cuestión de la ordenabilidad intrínseca de los actos al bien de la persona *tomada como un todo*, es necesaria una percepción de la historia personal que trasciende la propia historia; su percepción como un todo, en el que no se conocen todos los detalles particulares y su ordenación relativa, pero sí cierto orden general inmutable. En otras palabras, la captación de un absoluto moral supone trascender la historia dentro de una historia; supone percibir la persona como absoluto, como fin en sí misma, como indisponible.

En el caso de los absolutos morales, captamos una *intrínseca inadecuación* de la acción con un bien humano básico, así como la *inalterabilidad* de dicha inadecuación a pesar de todas las ulteriores especificaciones que queramos añadir. Se da, pues, una percepción moral que sobrepasa el tiempo. Lógicamente, esto es negado por cualquier teoría que no admita la metahistoricidad del hombre.

Por ello, esta sutil combinación de temporalidad y metatemporalidad puede arrojar luz sobre cómo distinguir el bien del mal moral, algo que solo puede llevarse a cabo por la razón práctica. Distinguir el bien y el mal moral en la acción no puede hacerse a partir de una voluntad originaria vinculante (primacía del deber) ni a partir de los efectos que produce esa acción (teleologismo). Ahora bien, la persona puede hacer el mal porque los apetitos

8 Cf. J. J. PÉREZ-SOBA, "Experiencia moral y experiencia religiosa", en: PÉREZ-SOBA — LARRU — BALLESTEROS, 339-366.

9 En el mundo griego se daría un reconocimiento de la existencia del error moral, con valoración fuerte (vicio, opuesto a la virtud por debilidad o falta de conocimiento), pero no de la culpa personal ajena.

pueden sofocar a la razón. Hacer lo que está bien es hacer lo que hace el hombre prudente (moralmente razonable). ¿Pero cómo se distingue al hombre prudente (ya virtuoso) sin caer en un círculo argumentativo? Una posible vía para ello es acudir a la "unidad de vida": la persona que se comporta bien respecto de aquello que casi todo el mundo juzga como bueno debe hacerlo también en los casos dudosos. Está implícito en esta perspectiva que la total corrupción moral de la humanidad no es posible.

Pero esto habría que perfilarlo un poco más, porque es impreciso. Podría darse el caso de que todos los hombres se comporten bien en todos los casos excepto en el caso crítico, donde unos disienten de otros. ¿Qué hacer entonces? Probablemente habría que seguir afinando para descubrir nuevas situaciones moralmente significativas, que permitan "percibir" el itinerario moral de los sujetos, y hacerse una idea más clara sobre quiénes son los verdaderamente prudentes. Importa mucho, por tanto, la figura del hombre prudente como maestro de la vida moral, pero, a nivel formal, todo esto apuntaría a la recuperación del criterio de "coherencia" para distinguir la verdad del error, también en la acción. Desde el punto de vista formal, la verdad es coherente y la mentira no, y esto se aplica tanto en el caso del entendimiento especulativo como en el caso del entendimiento práctico: el hombre prudente es coherente, el imprudente no.

Todo esto apunta igualmente hacia la inconsistencia temporal del mal o su incapacidad de persistir. El mal solo puede sobrevivir a expensas del bien, pero ello encierra su certificado de defunción: la relatividad del mal muestra lo absoluto del bien. De ahí la importancia del criterio de coherencia. Por eso, el tema de la moral es el tema de la vida humana: de la presencia de lo metatemporal en el tiempo. Y esto solo puede explicarse a partir de los hábitos y su crecimiento.

Hemos ido poniendo de manifiesto la especial relación que tiene esa dimensión de nuestra actividad práctica que llamamos moralidad con la temporalidad humana. Si pensamos ahora en el universal deseo de ser felices, nos damos cuenta de que esa tendencia a la felicidad no determina nuestro modo de actuar. Todos queremos ser felices y, sin embargo, actuamos de muy diversos modos para conseguirlo. Sin embargo, el deseo de felicidad como satisfacción de las tendencias apunta a una superación del tiempo —de hecho, nuestra propia captación como seres tendenciales es ya un trascender la temporalidad—, a una profunda unidad entre inteligencia (especulativa y práctica)

y voluntad. El momento en que los hábitos hayan alcanzado su perfección, y las tendencias queden aquietadas¹⁰.

La moral presenta así dos polos ineludibles: la tensión de consumación y la necesidad de actuar ya, aquí ahora, de modo bueno: una mezcla de actualidad y potencialidad de futuro que valdría la pena examinar más en detalle. De una parte, nos siguen interesando los actos en la singularidad concreta; por otra, se debe mirar a los actos teniendo en cuenta la vida humana como un todo. Conviene por tanto prestar mayor atención a estas dos escalas de tiempo que resultan irrenunciables para una moral realista.

III. MORAL, NATURALEZA Y FIN: CÓMO ENTENDER LA LEY NATURAL

En primer lugar, las reflexiones realizadas en los apartados anteriores nos permiten atender a las incomprensiones sufridas por el concepto de "ley natural" en moral. En este caso nos hallamos ante un concepto "límite"¹¹. Por un lado, la ley haría referencia a lo que debe ser o cumplirse, mientras que lo natural enmarcaría lo dado con la existencia. El problema, en nuestra opinión, surge de los diversos sentidos en que se puede entender "lo natural".

Desde un punto de vista filosófico, nos podríamos preguntar qué significa que un ser tienda al fin dado por su naturaleza. De ninguna manera es evidente que una naturaleza tienda a un fin. ¿Por qué ha de existir un fin al que tiende una naturaleza? Durante mucho tiempo hemos estado dando por supuesto que las naturalezas obran, y no hemos reflexionado sobre lo sorprendente que es esto: que haya que actuar (en el sentido de la *entelecheia*); que exista el movimiento, que exista el tiempo.

El problema parece ser que la idea de "fin", de "finalidad", es en el fondo extraña al concepto de esencia o de naturaleza. Estos dos últimos términos no conllevan de suyo la idea de imperfección (en el sentido de no acabamiento)

10 No se desea de modo egoísta ser feliz porque no se puede no desear. De hecho, el deseo de ser feliz no mueve por sí solo al obrar concreto. Felicidad y deber no se oponen. La felicidad es algo que se alcanza como premio inmerecido después de hacer el bien: cf. J. NUBOLA, *Derecho a ser feliz*. La Gaceta de los Negocios, 14-IX-2007.

11 Cf. A. M. GONZÁLEZ, "Natural Law as a Limiting Concept: A Reading of Thomas Aquinas", en: A. M. GONZÁLEZ (ed.), *Contemporary Perspective on Natural Law* (Aldershot – Burlington 2008) 11-25.

ni tendrían porqué “devenir”. La definición de naturaleza como principio de operaciones es conflictiva. Apunta en sí misma al problema, pero lo esconde, más que lo resuelve. El problema es que el ser deviene.

Pero si la naturaleza humana es aquello que hace que los seres humanos sean humanos, no podemos entenderla en devenir. Dificilmente surgirá de ahí una moral. La moral surge a partir de la dinamicidad del hombre: de su hacer lo bueno para él. Pero este “obrar el bien” es natural en un sentido distinto del sentido esencialista de naturaleza. Existe un hiato entre los dos¹². El obrar sigue al ser, pero es distinto del ser que lo fundamenta. Además, esta fundamentación es metafísica y posterior a la experiencia ética¹³. El problema subyacente al que nos estamos refiriendo se ilustra muy bien a partir de esta verdad irrenunciable: el hombre no deja de ser hombre a pesar de comportarse de modo inhumano.

Volviendo al concepto clásico de naturaleza como principio de operaciones, la cuestión que se plantea es cómo algo estático (un principio), puede dar lugar a *dynamis*. El problema viene porque las operaciones (sus resultados, en sentido inmanente), afectan a la persona. ¿Pero afectan también a la naturaleza? Podemos preguntarnos: ¿en qué sentido es más hombre un hombre virtuoso? En el sentido de tener hábitos que perfeccionan sus potencias, sus apetitos. Entonces la “perfectibilidad” pertenece a las potencias (y, en sentido lato, a la naturaleza como principio de operaciones), pero la perfección alcanzada ¿a quién pertenece?

Lo sorprendente es que a una forma siga una tendencia. Y esto ocurre en los seres humanos, que han de gestionar esas tendencias con sus potencias superiores, que son “algo más” que mera naturaleza¹⁴. Dicho de otra manera,

12 Por ejemplo, dice Filón de Alejandría que por el simple hecho de nacer nos es natural pecar, pero decimos también que pecar no es natural. Claramente se ha de precisar el concepto de naturaleza desde el punto de vista moral.

13 Esto tiene consecuencias. El carácter primariamente ontológico del concepto de persona permitiría la consideración como tal del embrión, por encima de sus manifestaciones externas o las capacidades reales del momento de su desarrollo. Este tratamiento no es una novedad. Pero, a mi modo de ver, nos encontramos con el problema siguiente: decir que es persona lo que se va a manifestar como tal. Existe aquí un salto temporal al que no se suele prestar atención. En buena metafísica realista, conocemos las esencias a partir de sus manifestaciones *actuales*. Pero aquí estamos diciendo que conocemos las esencias por sus manifestaciones *futuras*. Para ello introducimos la idea de continuidad en el desarrollo (donde hay una identidad que permanece). Habría que explicar mejor por qué hay que respetar este desarrollo. Sobre todo, por qué un desarrollo personal implica que exista ya una base personal inviolable (esto supone un cierto trascender el desarrollo, el tiempo). ¿Qué ocurriría, por ejemplo, si se tuviese la certeza científica de que el desarrollo es inviable y que el embrión va a morir?

14 “Las dos facultades superiores del alma, la inteligencia y la voluntad, no son dotaciones fijas. Por eso son más que naturaleza. El hombre no es sólo un ser que tiene principios operativos, pues sus facultades son realimentables”, L. POLO, “Ética

existe la moral humana porque los hombres tienen tendencias, inteligencia y voluntad. Si no hubiera seres inteligentes, no habría moral alguna en el universo. El naturalismo moral queda así desenmascarado. Pero al mismo tiempo, la razón "pone" y la voluntad "realiza" lo moral englobando también lo meramente natural; no se puede separar de ello y tomarlo como material inerte y neutral. La naturaleza es, en parte, principio de la moral: en el sentido de estar presente con su consistencia en el actuar moral.

Convendría recordar aquí cómo para Ockham el bien no puede venir de la naturaleza, sino de algo exterior a ella. Es bien conocido que la moral de Ockham es voluntarista y extrínsecista, incapaz de describir el perfeccionamiento de la persona a partir de sus actos. No obstante, debemos reconocer un punto interesante en todo esto. Ciertamente, algo de exterioridad tiene que tener el bien para el hombre, pues hay que hacerlo: el bien es inmanente en el sentido de que es, sobre todo, bien de la voluntad: tener una voluntad buena, que hace el bien; pero precisamente en el ser humano se alcanza esa inmanencia, esa buena voluntad, a través de una actividad que es también transitiva. Por ello, una definición de hombre (no de naturaleza humana) operativa sería: aquel ser con la capacidad de autodeterminarse conociendo el bien, queriéndolo y realizándolo.

La inclinación no es la actuación. La inclinación pertenece a la naturaleza. La actuación no. Se perfecciona el ser humano concreto, la persona, no la naturaleza. Por eso la llamada ley natural no es universal en el mismo sentido en que lo es la naturaleza humana. Por eso hay actuaciones —la mayoría— que dependen del "aquí y ahora", sin que por ello se esté defendiendo una moral de situación. Las virtudes no son de la naturaleza humana sino de la persona¹⁵.

Por todo ello, habría que decir que la ley natural es natural en cuanto a las tendencias y racional en cuanto a su (eventual) actualización racional en cada ser humano. El problema que aquí se da es el empleo de dos conceptos de naturaleza: uno meramente incoativo —tendencias naturales que posee todo

socrática y moral cristiana": *Anuario Filosófico* 40/3 (2007) 549-570. "No es que la moral no esté de acuerdo con la naturaleza, sino que lleva más allá de ella, en el sentido de constituir su desarrollo", *ibid.*

15 "La virtud moral no es por naturaleza ni contraria a la naturaleza, sino que hay en nosotros una aptitud natural para recibirla y perfeccionarla mediante la costumbre", ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea* II, 1, 1103a24-26. "La sindéresis o intelecto práctico es el hábito intelectual en el que se contienen los principios (los fines) de las virtudes (...) Aunque cabe decir que poseemos incoativamente la sindéresis, no podemos decir que las virtudes pertenezcan, siquiera incoativamente, a la naturaleza del alma", A. M. GONZÁLEZ, *Claves de Ley Natural* (Madrid 2006) 54.

hombre y le hacen ser hombre— y otro perfectivo —lo que cada hombre está llamado a ser. La ley natural combina estos dos conceptos de naturaleza. MacIntyre apunta a este mismo problema cuando distingue entre la naturaleza como es (*untutored nature*) y la naturaleza como llegará a ser si se vive bien moralmente¹⁶. Debemos tener mucho cuidado a la hora de distinguir estos dos conceptos (afectado el último por el tiempo, mientras que el primero no). En otras palabras, se trata de diferenciar, en el caso del ser humano, entre un concepto *minimal* de naturaleza, el correspondiente al mínimo de humanidad, y un concepto que englobe la perfección moral de la persona, el hombre perfecto.

IV. MORAL NATURAL Y MORAL CRISTIANA. LA PERFECCIÓN DE LA PERSONA

A partir de esta perspectiva, podemos intentar entender algo de lo que ofrece la moral cristiana a la ética filosófica. Aunque *strictu sensu* no tenga sentido hablar de la perfección de una naturaleza, resultando más propio hablar de la perfección de la persona, se podría entender la perfección de la naturaleza humana como sobrenatural, en el sentido de que la perfección de la persona que posee dicha naturaleza excede sus límites. Esta perfección es, según la revelación cristiana, comunión personal con la Trinidad.

Admitiendo la idea de “desarrollo” de la naturaleza, podríamos entender las virtudes como algo natural, aunque no pertenecientes a la naturaleza como lo dado: “la virtud es un principio de bien más poderoso que la mera legalidad positiva, en la medida en que nos capacita a obrar el bien desde dentro, es decir, como si fuera natural”¹⁷. Mas si reflexionamos desde este punto de vista sobre qué queremos decir cuando se habla de “humanizar” al hombre, “perfeccionar” su naturaleza —todo hombre es hombre siempre, también en la escatología—, llegamos a la conclusión de que la moral no tiene que ver solo con la naturaleza, aunque ésta sea su principio motor. En la perspectiva de la moral se encuentran siempre entrelazados lo natural y lo sobrenatural.

Si decimos que la moralidad tiene que ver con la plenificación de la humanidad en la persona (desarrollo de la naturaleza), atendiendo al n. 22 de la

16 Cf. A. MACINTYRE, *After Virtue* (Notre Dame, Indiana 1984) 53.

17 GONZÁLEZ, *Claves de Ley Natural*, 67.

constitución pastoral *Gaudium et spes* esto solo se puede realizar en Cristo. Por ello, parecen un tanto artificiales los debates en torno a las diferencias entre una ética humana y una moral cristiana o acerca de la especificidad de esta última¹⁸. De hecho, si los actos moralmente malos son coextensivos con los actos pecaminosos, estamos ante un argumento fuerte en favor de la identidad material de la ética y la moral cristiana. Cosa distinta es la capacidad existencial concreta de vivir plenamente una vida ética por parte de quien desconoce a Cristo.

Moralidad y vida en Cristo son inseparables¹⁹, porque resulta difícilmente comprensible una temporalidad para el ser humano que no esté ordenada a la comunión con Dios. Si para la filosofía clásica el hombre virtuoso es el culmen de la vida moral, el fin de todas las virtudes es Cristo²⁰. Las inclinaciones naturales de la persona, pertenecientes a la naturaleza humana, han de ser desarrolladas mediante la inteligencia y la voluntad, hasta conseguir la integración de todas las potencias en la unidad personal. Para eso, dada la constitución creatural material del ser humano, se necesita una temporalidad material, se necesita transitividad. Esta coherencia perfecta de conocimiento, voluntad y afectividad es la que poseen los bienaventurados en el Cielo. Que su desarrollo no es meramente natural lo muestra la necesidad de la gracia para alcanzar ese único fin del hombre.

Esta interrelación fundamental entre moral humana y vida cristiana sigue teniendo como fundamento una teoría de la acción en la que se dan intenciones básicas, diversas de las consecuencias o efectos del propio actuar. Y permite a la vez el esquema de "causalidad débil", característico del cristianismo: actuar como si los resultados dependieran exclusivamente de esa actividad, aceptando que el efecto final puede ser diverso por otras razones o causas que se nos escapan (porque la providencia divina lo quiere de otra manera, en definitiva). Este esquema "acción-abandono" queda excluido por

18 El problema de perspectiva que existe en el debate en torno a la especificidad de la moral (cristiana o natural) sería análogo, por ejemplo, al problema de comprender cómo se relacionan la mecánica de Newton y la teoría de la relatividad. Si partimos de la mecánica newtoniana, hay problemas que reclaman el marco de una teoría más amplia. Si partimos de la relatividad, podemos recuperar la teoría de Newton (una teoría con cierta autonomía) en el límite de bajas velocidades de los objetos estudiados. Existencial e históricamente, el inicio es la mecánica de Newton, pero la perspectiva completa es la de Einstein.

19 Cf. JUAN PABLO II, *Veritatis splendor* 37.

20 Cf. SAN AMBROSIO, *In Ps. CXVIII* 48.

definición en una moral teleologista, inhábil para expresar la riqueza de la vida cristiana²¹.

Dentro de este esquema de la moral cristiana, la ordenabilidad o no al último fin —la vida en Cristo— de un acto, ha de ser contemplada desde la perspectiva espiritual-actual del sujeto, de su bondad actual, no de su bondad futura (como estado futuro del alma que es consecuencia de este modo concreto de actuar actual). Lo que tiene importancia y realidad aquí y ahora es la “ordenabilidad” como orden real, accesible a nuestra razón práctica, no el orden que se puede realizar (o no) en un futuro. Este último compete exclusivamente a Dios, que puede permitir un mal en previsión del bien.

Resulta entonces igualmente insuficiente en el cristianismo toda moral deontologista, incapaz de enmarcar la acción dentro de un proyecto de vida co-vivida junto a Dios. Para superar el modelo moral de “precepto general-aplicación al caso particular”, hay que tener en cuenta la parte de novedad que encierra cada acto y encuadrar el mismo dentro de los designios de la Providencia: solo así se consigue una “creatividad moral” no arbitraria, que mira al lugar que ocupa ese acto dentro del proyecto vital²², si bien su sentido completo solo será accesible en el *éschaton*.

Así, más que de la existencia de una moral universal habría que hablar de la existencia de algunos absolutos morales (universales). En rigor, no se debería hablar de una moral universal, a no ser que limitemos el término moral a dichos absolutos. Si entendemos la moral como coextensiva con el actuar de cada hombre, existirán actuaciones diversas para personas con caracteres y circunstancias diversas. Una moral de la primera persona no es totalmente universalizable, pero eso no significa que sea arbitraria o subjetiva pues, para el agente en cuestión, lo que conoce como bueno para él aquí y ahora es lo que debe hacer. Y cumple la ley natural como participación de la ley eterna en su actuar moral concreto. La llamada ley natural se hace particular en la mayor parte de las actuaciones concretas. Por eso una teoría ética de cuño kantiano solo puede dar cuenta de las prohibiciones morales (universalizables), pero no de toda la riqueza de la vida moral.

21 “Cuando aparece el mal en la historia, hay que tratar, entre otras cosas, de arreglarlo. Pero, esencialmente, la acción humana no es arreglar, porque apreciar algo primariamente como malo equivale a sostener que Dios es torpe, lo cual es una blasfemia. El *quid* de la gnosis es esta desorientada apreciación”, Polo, “Ética socrática y moral cristiana”.

22 Cf. R. GUARDINI, *Introducción a la vida de oración* (Madrid 2001) 162-163.

En el fondo, en la moral cristiana se destaca el problema de la prioridad del bien o de la libertad. ¿El bien es extrínseco a nosotros y somos libres para alcanzarlo o el bien es intrínseco a nosotros y dependiente de nuestra libertad (el bien no es otra cosa que actuar libremente)? Habría que decir que, aunque desde cierto punto de vista estas dos afirmaciones son equivalentes, en nuestro estado actual de *viatores* en modo alguno lo son: hay que decidir con cuál de ellas se está y cuál se desea seguir para poder llegar luego a la equivalencia. El fin no justifica los medios porque los medios pertenecen ya al fin: el camino seguido importa para la consecución del fin, y el camino del hombre es el de un *éxodo-éxtasis*²³ manifestado en el esquema "acción-abandono"; no se puede ser siempre la única causa de los efectos de una acción. La persona ha de admitir esa "pérdida de control" para que el bien le penetre interiormente: para llegar a ser como Dios hay que comenzar por reconocer que uno no lo es todavía.

V. VIDA MORAL Y VIDA ESPIRITUAL: SANTIDAD

Las consideraciones anteriores nos conducen a la inseparabilidad de la vida moral y la vida espiritual en el ser humano: "Toda actuación seria y recta del hombre es esperanza en acto"²⁴. Es decir, el actuar humano tiene siempre que ver con Dios, aunque de manera más o menos intensa, porque conlleva, en su desarrollo temporal, una componente supratemporal que lo acerca o lo aleja de la comunión divina. Podríamos aventurar que, más que la mera desobediencia de un mandato divino, lo que se dio en el pecado original fue el rechazo del despliegue temporal de la libertad trascendental: la posesión del libre albedrío al servicio de una vocación a imagen y semejanza de Dios.

Esta temporalidad característica del ser moral humano enmarca la aparente paradoja del "hacer la voluntad de Dios" en que consiste la vida cristiana.

23 "El hombre no encuentra la salvación en un reflejo llegar a sí mismo, sino en un distanciarse de sí mismo que sobrepasa la reflexión, no es un permanecer en sí mismo sino un salir de sí mismo. Significa que la liberación del hombre consiste en liberarse de sí mismo y en aceptarse verdaderamente al entregarse. Significa que cuando acepta lo otro, lo particular, lo aparentemente no necesario y libre, es cuando encuentra el todo y lo verdadero", J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (Barcelona 1985) 203.

24 BENEDICTO XVI, *Spe salvi* 35.

No conocemos acabadamente esta voluntad²⁵. Conocemos ciertos indicios racionales de ella y estamos obligados a actuar de acuerdo con esos indicios, aunque la voluntad "final" pueda ser otra²⁶. Precisamente en esta paradoja se juega lo esencial de la vida cristiana. Aristóteles decía que para ser feliz era necesaria la virtud y la *týche* (tener suerte), pero la fortuna aristotélica queda superada en el cristianismo por el Dios providente y bueno que dispone todas las cosas para el bien de los que le aman siendo virtuosos. Esa es la buena nueva que Jesús de Nazaret revela a través de su misterio pascual. El cristianismo se condensa entre Getsemaní y la Resurrección: en la oración del huerto, Jesucristo enseña qué significa actuar con una espera confiada en Dios y, en su resurrección, el Padre enseña que Dios responde siempre.

Se explica entonces que, por la estructura temporal del ser humano, las virtudes sean las que definen la santidad *in via*. Los hábitos operativos buenos, sin ser actos, poseen una actualidad que ordena al hombre a su fin último de manera racional, también con ayuda de la gracia²⁷. En este sentido suponen una presencia actual de la esperanza, una anticipación del futuro. Pero al mismo tiempo suponen una potencialidad, un déficit de actualidad, que apunta a la consumación del camino de santidad únicamente al final de la vida.

Que la plenitud humana integral no se pueda alcanzar sobre esta tierra significa sencillamente que solo se puede alcanzar en el momento de la muerte. Solamente cuando se muere, se ha aceptado totalmente la realización del proyecto de vida a través del tiempo. Se ha superado la prueba más difícil: la de la duración indeterminada, pero finita. Solo se puede ser santo después

25 Así, desde el punto de vista de la vocación, por ejemplo, habría siempre que mantener estos dos polos: (i) existe una primacía de la iniciativa divina; una concreta llamada de Dios a cada ser humano; (ii) no es posible determinar *a priori* que una persona tiene una vocación específica; en la práctica, se está seguro de que alguien posee esa vocación si la *quiere* y persevera en ella.

26 Un caso extremo, pero que ilustra la paradoja, sería cómo la Ley eterna se cumple en los pecadores en cuanto a las consecuencias de sus pecados: "Mali autem subsunt quidem legi aeternae, imperfecte quidem quantum ad actiones ipsorum, prout imperfecte cognoscunt et imperfecte inclinantur ad bonum, sed quantum deficit ex parte actionis, suppletur ex parte passionis, prout scilicet intantum patiuntur quod lex aeterna dictat de eis, inquantum deficiunt facere quod legi aeternae convenit", SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 93, a. 6.

27 En el caso de los dones del Espíritu Santo parecería que se pone entre paréntesis el que la voluntad siga al entendimiento práctico (esquema que se mantiene en el actuar virtuoso, también sobrenatural). Se desarrolla el instinto sobrenatural. ¿Pero ese instinto es verdaderamente tal? ¿Se actúa sin necesidad de pensar? Hemos de considerar sin embargo el ejercicio de los dones no de manera aislada, sino dentro de una vida virtuosa, donde esta especie de *automatización sobrenatural* es la última perfección del actuar. Lo más cercano al actuar divino de los bienaventurados en el Cielo aquí en la tierra.

de morir. Y la fidelidad es la piedra angular que da el perfecto acabamiento. Por ello, una captación del sentido del tiempo y de la historia para cada ser humano es necesaria si se quiere entender la inseparable relación entre moral y santidad.

Desde el punto de vista de la vida espiritual, como proceso de divinización del ser humano, esta temporalidad podría fundamentar el modo diverso de relación con cada una de las Personas divinas. El orden de la Trinidad ha de reflejarse en la acción trinitaria en el alma del cristiano. Así, la redención objetiva realizada por Cristo en su Misterio Pascual se despliega en la historia con el protagonismo del Espíritu Santo —fruto de la cruz— en la santificación de cada ser humano (redención subjetiva, dinámica, temporal): siendo el Espíritu la Persona que cierra o clausura la Trinidad, su actuación análoga en el alma debe ser la de un “llevar a término” la deificación del hombre, mas no ser su modelo ejemplar, que solo puede ser Cristo.

Por otra parte, la realización del proyecto divino para cada persona a través del tiempo está estrechamente vinculada a la comunión de todo el género humano, que en cierto modo reproduce la comunión trinitaria. Si bien la diferenciación hombre-mujer parece originaria, la pluralidad de la familia humana se alcanza mediante el desarrollo temporal de esa comunión inicial entre uno y otra, que da lugar a los hijos. Hay un orden eterno trinitario y hay un orden temporal en la comunidad humana, donde unos son antepasados de otros.

Finalmente, una correcta articulación de escatología y tiempo presente tiene consecuencias directas para la vida cristiana ordinaria, que ha de vivirse con “vibración de eternidad”²⁸. Y nada más característico de una sociedad enferma que el fenómeno de la indiferencia como evasión, como deserción de la lucha por contemplar en la actividad cotidiana, porque esta se revela indiferente.

Desde el punto de vista moral, se trataría entonces de hacer más explícito el amor al último fin que se da *en* nuestras acciones. De ahí la pregunta clásica para la vida espiritual: “¿esto me acerca o me aleja de Dios?” Cuando se elige un bien parcial y las pasiones dominan a la inteligencia práctica, hay

28 Cf. SAN JOSEMARÍA, *Forja* 917. Se podría caracterizar la diferencia básica entre la espiritualidad religiosa y la espiritualidad laical a partir del diverso posicionamiento ante la temporalidad. En la primera, nos movemos siempre dentro del “estado de perfección” (la temporalidad presente queda subsumida en la perspectiva escatológica); en la segunda, se trata de alcanzar la perfección en cada estado (se da una autonomía de la temporalidad presente, en la que los cristianos buscan hacer presente la eternidad).

un problema fundamental de desesperanza, una percepción insuficiente del tiempo, que no se trasciende suficientemente.

Para actuar moralmente, se ha de mirar a la totalidad, pero hay que evitar el riesgo del consecuencialismo y del fundamentalismo. Solo existe una posibilidad de conciliación de lo que aquí está en juego: actuar mirando al conjunto, siendo conscientes de la pequeñez de la propia contribución al resultado global. Se combinan así la razón en el actuar personal y la humildad de no poder controlar totalmente los resultados: rasgo característico de la moral y la vida espiritual cristiana.

VI. CONCLUSIONES

La moral plantea el siguiente dilema: (i) por un lado la persona tiende al bien, a un bien que está fuera de sí misma, en vistas del cual actúa (transitivamente); (ii) por otro lado, la persona se hace buena actuando (según los medios, el modo de obrar): existe un rendimiento inmanente del actuar hacia fuera. La cuestión que hemos pretendido resaltar aquí es la necesidad de mantener los bienes (i) y (ii) —que no son exactamente los mismos— en continuidad, en la unidad de una interrelación dinámica. Cuando se produce una oposición en la manera de entender la articulación de los bienes (i) y (ii), se acaba desembocando en el consecuencialismo o en una ética desesperanzada.

Asimismo, no se puede simplemente sostener que alcanzamos el bien (ii) a través de (i) —por la inmanencia / trascendencia de nuestro actuar—, o que (i) es mero desarrollo de (ii). Existe un bien trascendente que buscamos *en y más allá* de nuestro actual actuar, interior y exterior. En realidad, la existencia de la razón práctica es inseparable de la vocación trascendente del hombre. Un hombre *en el tiempo* no llamado a la comunión con Dios es un contrasentido. El *éxodo* de la persona humana en su recorrido de santidad que propone la moral cristiana puede describirse así: con sus potencias racionales (intelecto y voluntad) la persona ha de recorrer el camino temporal de hacer el bien para armonizar las pasiones (racionalizarlas) a través de las virtudes y convertirse en santo (actualización personal completa), generando comunión en la humanidad. El ser humano necesita tiempo para ello, pues los hábitos no tienen actualidad plena.

La naturaleza proporciona una persistencia, inmutable, para poder actuar en el tiempo. Cuando la razón práctica regula el bien moral, no se puede olvidar que es una razón encarnada que opera en un cuerpo, con apetitos sensibles, dados desde el principio y presentes a lo largo del camino. Por eso "el bien práctico, en un planteamiento clásico, no puede prescindir absolutamente de la referencia al bien ontológico, como no puede la acción, en general, prescindir de la naturaleza racional, que es su principio"²⁹. Sin embargo, la persona humana tiene que "alienarse", salir de sí misma en el tiempo —queriendo y haciendo el bien— para poseer la perfección de la vida buena que el cristianismo denomina santidad. Naturaleza y santidad son los dos extremos de cada historia humana. Cada centímetro de ese camino está transido de naturaleza (*in facto esse*) y moralidad (santidad *in fieri*), hasta alcanzar la santidad en la gloria; aquel fin en que también está el principio³⁰.

29 GONZÁLEZ, *Claves de Ley Natural*, 107.

30 Cf. T. S. ELIOT, *Cuatro Cuartetos* (Madrid 1987) 96 y 117.